

Alienación y revolución: la escritura de los Manuscritos de 1844 de Marx	Titulo
Monge, Emiliano - Autor/a;	Autor(es)
Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias (no. 4 jun 2013)	En:
Buenos Aires	Lugar
Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA	Editorial/Editor
2013	Fecha
	Colección
Filosofía crítica; Socialismo; Economía política; Alienación; Marxismo; Propiedad privada;	Temas
Artículo	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20140625051548/336-1255-1-PB.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial CC BY-NC http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Alienación y revolución: la escritura de los *Manuscritos de 1844* de Marx

Emiliano Monge

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras

aemilianoa@hotmail.com

Resumen

La noción de alienación religiosa es esencial para comprender el concepto marxista de alienación. Marx se reapropia críticamente de las categorías que desenvuelven Feuerbach, Hegel y los jóvenes hegelianos, permitiéndole desarrollar la crítica de la economía política, denunciando a cada paso la inversión presente en las relaciones sociales humanas. Entender la alienación es concebir, como lo hizo Marx, la forma invertida en que se nos presenta el mundo y, tal como en la alienación religiosa, comprender que el hombre puede prescindir del Capital para organizar su vida material, porque el Capital es un producto de la acción humana y no ésta un producto de aquél. Es a partir del mencionado desarrollo que Marx combina un nuevo método y una nueva praxis, el Socialismo Científico.

*No hay nada absoluto, todo es relativo: es lo que ellos simplemente no ven.
Para ellos Hegel no ha existido (Engels)*

Introducción

Partiremos del análisis de la obra colectiva de Emmanuel Renault para desarrollar los diferentes debates acerca de la apropiación de Marx de los pensadores clave de su época, e intentaremos desenvolver aquellos que hoy nuevamente adquieren relevancia a la hora de intentar transformar el mundo, teniendo presente la idea de Lenin que “sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria”.

El libro “Los manuscritos de 1844 de Marx”, reúne a un conjunto de estudios en relación a Hegel, a la dialéctica y el marxismo, que intentaremos integrar a los debates tratados dentro del marxismo durante el siglo XX. También contextualizaremos la importancia de la crítica Feuerbachiana sobre Hegel, como la recuperación que hace Marx de su herencia Hegeliana, punto de partida de una dialéctica materialista. Rastreamos las diferentes “lecturas” (sintomáticas) que Marx hace sobre Moses Hess, Bruno y Edgar Bauer, y Fichte. Lo que significa que el pensamiento de Marx se construye no sólo a partir de la lectura de los grandes intelectuales, sino a partir del intenso debate con la vanguardia político-intelectual de su época. La idea de praxis está presente en la misma construcción del pensamiento de Marx como un enfrentamiento con los problemas políticos y materiales concretos de su tiempo.

El primer “filtro” que produce Marx es el de la lectura de Feuerbach a través de Moses Hess, que es tratado por Jean-Christophe Angaut en “¿Un Marx Feuerbachiano?”, mientras que el segundo, el de la lectura de Hegel por Bauer, será tratado por Jean-Michel Buée en “Las críticas a Hegel entre 1843 y 1845”. Fischbach elaborará la revisión que Marx hace de Fichte (“Posesión versus Expresión”) para elaborar un primer abordaje de la relación entre la libertad humana y la propiedad privada. En la segunda parte, Wittmann, Autin y Haber desarrollarán las distintas posiciones de la lectura de Marx sobre Feuerbach en relación a la alienación, la religión, la economía y la naturaleza.

Estos autores franceses reabren el debate con respecto a las continuidades o discontinuidades entre Hegel y Marx, que a mitad del siglo pasado hiciera famosos a autores como Marcuse, Lukacs, Korsch, Kojève, Bloch, Althusser, entre muchos otros. De ese período provienen las discusiones del marxismo en torno a las oposiciones entre idealismo y materialismo, ideología y ciencia, sujeto y objeto, teoría y práctica.

La supuesta “discontinuidad” crearía una ruptura o corte epistemológico y un “joven Marx” enfrentado a un “viejo Marx”. Los “continuistas” muchas veces han apoyado la idea de una “filosofía de la historia” heredada de Hegel, “la que, por otra parte, ha desalentado a muchos comentaristas de los Manuscritos –empezando por Althusser– y ha justificado un escepticismo implacable frente al valor filosófico del conjunto de este texto” (Haber, 2009: 156).

Desde esquinas encontradas se han construido escuelas paralelas que marcarían toda una separación al interior del marxismo en lo que se dio a conocer como “marxismo humanista” (Bloch-Lukacs-Fromm), y “marxismo estructuralista” (Althusser, Badiou, Godelier). La relación entre Marx y Hegel ha sido el sustrato a partir del cuál diferenciar un marxismo “caliente” de uno “frío” (Gouldner), “occidental” de “soviético” (Merleau-Ponty, en *Las aventuras de la dialéctica*), “anglosajón” de “latino” (Anderson, en *Consideraciones sobre el marxismo occidental*), marxismo ortodoxo de heterodoxo (Lezek

Kolakowsky), dialéctico de mecanicista, y muchas otras subdivisiones internas más. Ahora bien, la pregunta posible es ¿qué ha quedado de todo ese debate? ¿Alguna de las posiciones ha vencido? ¿Expresaban la tan mentada “renovación” del marxismo o una epojé pequeñoburguesa?

En Francia, en el período de entreguerras, Auguste Cornu (1965), seguido luego por Althusser, defiende la discontinuidad en su biografía intelectual de Marx. Georg Lukacs (1970) y Jean Hyppolite (1965) apoyan la tesis de la continuidad, al igual que autores marxistas ortodoxos como Mehring (1965) y Mayer. El propio Sartre, siguiendo las lecciones de Kojève en los ‘30, indicará en su *Crítica de la Razón Dialéctica*, que Marx desarrolla una *filosofía de la historia* siguiendo a Hegel (con una segunda parte pendiente, donde intentaría justificar esto). Karl Korsch ha hablado de una interrupción en la continuidad, marcada por la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, pero, como esta obra pertenece a 1843, o sea varios años antes de que Marx comenzase sus estudios económicos, tomando como base a la *anatomía* de la sociedad burguesa, se trata en realidad más de un argumento a favor de la continuidad y sólo en apariencia de una variante de la tesis de la discontinuidad.

Althusser va a criticar la supuesta continuidad del pensamiento de Hegel en Marx, diciendo que ésta se expresa en el núcleo ideológico de la interpretación Hegeliana de la realidad humana (*ideologismo*), lo que constituiría una figura que demanda una *filosofía de la historia* (crítica al *historicismo* y a la *teleología*). Serviría también, para Althusser, la crítica a Hegel para distanciarse del *economicismo*, que presupondría la centralidad del trabajo. Es por eso que habría que abandonar la “herencia” hegeliana. Utilizando la idea de *sobredeterminación* es que Althusser cree encontrar una manera de romper con el núcleo ideológico de Hegel, y anticipar la ruptura entre el pasado y el presente, que a su vez separa las relaciones entre economía y política (y anula la previsión), aclarando que la primera determina a la segunda “en última instancia”.

En el libro, creemos, se retoma la interpretación de Korsch (2004) y del Lukacs “maduro” (1970), que se encuentra a mitad de camino entre el hiper-hegelianismo del joven Lukacs y el hiper-estructuralismo de Althusser.

Alienación o la transición a la Crítica de la Economía Política

La teoría de la alienación es el *constructo* intelectual mediante el cual Marx desenvuelve los efectos devastadores de la forma de producción capitalista sobre la vida de los productores (Ollman, 1996: 131). Emmanuel Renault comienza el libro haciendo una periodización de esta intelección, desenvolviendo el encuentro de Marx con la realidad social de su tiempo: desde el período liberal de Marx en la *Gaceta Renana*, donde compartía todavía el espacio común de la homogeneidad entre la burguesía y la pequeño burguesía alemana; pasando por la etapa “democrática” del manuscrito de Kreuznach o de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, donde Buée comienza a discutir el problema central de la democracia burguesa (2009: 44-45). Allí Marx empieza a despegarse de Hegel a partir de su lectura de Feuerbach, pero a la vez a despegarse de Feuerbach a partir de la crítica a la lectura joven-hegeliana de Hegel. Pasa al período “socialista” de los *Anales Franco-Alemanes* (*La cuestión judía*), último momento previo al “comunismo”, que se consolida con la crítica del *socialismo utópico* y las corrientes comunistas de su época (con el proyecto inconcluso de escribir la Historia de la Revolución Francesa) y el último capítulo de los *Manuscritos* redactado a mediados de 1844 donde vuelca el “concepto de proletariado” (Renault, 2009: 28-29). Esto significa que no hay un proceso “evolutivo” en el

pensamiento de Marx, como indican trabajos como los de Mc Lellan (1971), sino un desarrollo crítico y dialéctico.

El objetivo de Marx, según el famoso “Prefacio a la Contribución de la crítica de la Economía Política”, era el paso de la crítica de las categorías abstractas de los jóvenes hegelianos a la crítica de la economía política. De la crítica de las categorías religiosas y políticas a la crítica de la manera en que se produce la vida material.

Marx intenta integrar las “críticas” en un solo movimiento teórico de descubrimiento de la vida humana como *totalidad* o *naturaleza*. Movimiento no inmune a muchas dificultades teóricas, ya que no sólo se trataba de un cambio de perspectiva, sino de un nuevo método, de un nuevo sujeto, de una nueva teoría, de una crítica distinta, y una *totalidad* donde la sustancia es sujeto.

Ahora bien, siguiendo con la línea de continuidad/discontinuidad, Wittmann nos comenta que la alienación, en Hegel y en Marx, se comprende de maneras distintas:

... la *Entfremdung* no consiste en que yo estaría en una situación de esclavitud o que el objeto que hubiera producido me dominara pese a mí: Hegel dice simplemente que no me reconozco en él. Nos encontramos aquí, pues, al mismo tiempo cercanos y alejados del uso marxista del concepto. Cercanos porque la conciencia de sí parece alienarse en su productor; alejados, pues esta situación no es descrita en el marco de un proceso negativo en el cual el objeto se convertiría en dueño del sujeto: el criterio no es el de la deshumanización vivida por el sujeto, sino el del no reconocimiento de sí en su producción (producto)” (Wittmann, 2009: 108).

Es por eso que la teoría de la alienación debe pasar por el tamiz de Feuerbach y del joven hegeliano Bauer. Para Bauer, “el regreso hacia sí de la conciencia de sí vale al mismo tiempo como una impugnación de toda autoridad positiva” (ídem, 117). Es el reconocimiento del poder de la negatividad, o de la falsa “positividad” que ya estaba presente en el Hegel de Jena:

... se impone cada vez más resueltamente en el pensamiento de Hegel la idea de que en la práctica social de los hombres se supera necesariamente la inmediatez originaria, lo natural, que queda sustituido en este proceso por un sistema de formaciones creadas por la práctica humana en su trabajo y en sus rendimientos; por el trabajo, que no sólo produce esos objetos sociales, sino también transforma al sujeto humano suprimiendo en él y superando la inmediatez originaria y alienando al sujeto de sí mismo” (Lukacs, 1970: 517).

El problema aquí es que Hegel reconoce toda exteriorización o acto humano como una forma de alienación:

Hegel hizo un gran descubrimiento, pero es un gran descubrimiento y la raíz de su debilidad. La Alienación no es vista, como en Marx, como una relación social donde una clase que controla los medios de producción aliena a los productores de su producto. En Hegel, producir cualquier objeto real en el mundo real es un acto de alienación. Trabajar es externalizarse. La Alienación es el inevitable producto de todo trabajo, no sólo del trabajo en una sociedad de clases” (Rees, 1998: 33).

También Marx toma de Feuerbach “la comparación entre la alienación del hombre en el objeto de su trabajo y la alienación religiosa” (Wittmann, 2009: 111). La objetividad de la alienación no se reduce a que sean los productos del trabajo los que dominan al hombre, sino que esa es la apariencia necesaria que toma la dominación del hombre por el

hombre mismo (relación de clase). Las relaciones entre los hombres aparecen como relaciones entre las cosas, y es por eso que me alieno tanto de mí, como de mi producto, como de mi género, etc.

Aquí es donde la crítica de la religión (Feuerbach) se separa necesariamente de la crítica de la economía política (Marx): la crítica feuerbachiana pone la abstracción por encima del contenido de la alienación o, en todo caso, transforma la alienación en un *sistema de abstracción*.

Es así como las “cosas” parecen cobrar vida. El ejemplo mas impresionante es el dinero, que es el *fetiché real* por excelencia. Gautier Autin desarrolla la comparación del dinero con la hostia: “ambos objetos cumplen la misma función representativa: uno encarna a Dios ante los fieles, el otro la riqueza frente a los hombres” (Autin, 2009: 136). De esta manera comprueba que la crítica que inicia Marx es la trasposición de la crítica religiosa a la economía. Si verdaderamente “el dinero extrae su eficacia de la creencia que los hombres invierten en él” (ídem, 143), entonces, para transformar la sociedad, la crítica de la religión debe desembocar en la crítica de la economía política. En una crítica de las relaciones sociales de producción, ya que “al modelar el mundo objetivo, el hombre se afianza realmente como ser genérico”.

Una de las principales ilusiones de la economía política es reducir la esencia humana al *trabajo*, y todo el trabajo al trabajo humano. La *naturaleza* jugaba en Marx un papel esencial para desenmascarar esta ilusión: “el objeto de la riqueza, su materia, recibe así la más alta universalidad concebible dentro de los límites de la naturaleza” (ídem, 136). Basta con recordar la *Crítica del Programa de Gotha*.

Autin intenta profundizar las diferencias entre el sistema hegeliano (positivo), que todavía defienden Feuerbach y los jóvenes hegelianos, y el nuevo método de Marx. Señala que la alienación no se reduce a la conciencia y la posibilidad de *reconocimiento*, sino a “instituciones objetivas”. En las cuales, como dice Marx, “ese Estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque ellos mismos son un mundo invertido” (ídem, 129). Ahora bien, Autin indica que la alienación desarrolla sus “efectos” sobre la vida social (ídem, 115-116), cuando en realidad creemos que la alienación es la forma en que se realiza esa vida social, porque la alienación es la vida social del productor privado de mercancías. Es por ello que la conciencia es un proceso que me permite entender las determinaciones de mi vida material, no pensarme fuera de ellas. Puedo liberarme porque estoy enajenado. Esto rompe con la idea también “gradualista” de la (des)alienación, presente en autores como Lukacs.

Durante el estalinismo la discusión por la alienación estuvo completamente ausente del escenario, considerándola incompatible con el “socialismo real”. El grupo “Praxis” retomó la discusión (siguiendo a la *Escuela de Budapest*, y los “tibios” intentos de “descongelamiento” de Lukacs, y los de Sartre con el PCF), pero para ligarlo a un problema particular de cambio de personal político: de “dogmático” a “menos dogmático”. En última instancia ese planteo estaba detrás de la política de planificación yugoslava. La discusión por la alienación no es una lucha académica sobre “conceptos”: es, en cambio, la discusión de programas distintos de la clase obrera para enfrentar su lucha por la emancipación universal de la humanidad. Cuando se plantea que la alienación continúa a pesar de que se ha expropiado a la burguesía y que se construya el “socialismo”, se está indicando que las instituciones políticas en las que interviene la clase obrera no son el fin último de la lucha social, sino un medio para la liberación humana.

¿El proyecto del *Prefacio* se forja en los *Manuscritos* como continuidad o ruptura?

Qui si conven lasciare ogni sospetto; Ogni vilta convien che sia morta (Marx, “Prefacio a la Contribución a la Crítica de la Economía Política”)

El “proyecto” trazado en el “Prefacio” parecería contradecirse con las cartas, citas, resúmenes, y sobre todo, con los mismos *manuscritos de 1844*, todavía muy enredados en las categorías hegelianas (Renault, 2009 : 16-17). Tan enredados estarían que “en ciertos puntos (aunque) los *Manuscritos* de 1844 parecen prefigurar las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), no obstante permanecen atrapados en una problemática determinada por esas figuras tutelares del joven hegelianismo que son Hegel y Feuerbach” (ídem, 37). Entonces ¿esto significa que Althusser (2004: 19 ss.) tenía razón y la *ruptura* sucede mucho después, para el período de 1845-46 o 1847-1848? ¿Marx se convierte en Marx recién a partir de las *Tesis*, de la crítica a Proudhon? ¿Tal vez a partir del *Manifiesto Comunista* o del propio *El Capital*?

Sí y no. Althusser¹ tendría razón en que Marx es deudor de categorías adquiridas (“alienación”, “fetichismo”, incluso “lucha de clases”), pero ese pasado heredado es incorporado y superado en un mismo movimiento histórico. Marx no podría haberlo hecho de no haberse topado con el moderno movimiento obrero.

En lo que tiene razón es que esa herencia no funciona como una deuda que se paga así sin más. Lo que distingue el pasaje de Marx por los sucesivos momentos de la crítica que lo llevan a las *Tesis sobre Feuerbach*, es que para hacerlo utiliza una *categoría* de Feuerbach que se puede rastrear también en los jóvenes hegelianos, y se remonta al propio Hegel: *alienación*. Según Renault, “la categoría de alienación proporciona asimismo a Marx el instrumento teórico por medio del cual emprende la explicitación de su nuevo proyecto crítico en el ‘Prefacio’” (ídem, 26). Esto significa que ya no sería necesario para Marx romper primero con las distintas categorías de su pasado *hegelo-feuerbachiano* y elaborar un nuevo conjunto de categorías para poder poner en pie su “proyecto”, e incluso poder desarrollarlo.

Althusser, que había recomendado no leer las obras de juventud de Marx, también había advertido en su prólogo a la nueva traducción de *El Capital* al francés, de los años 1960, que era preferible pasar por alto los cuatro primeros capítulos, donde Marx expone justamente el método dialéctico² y el *fetichismo de la mercancía* (elementos propios de la teoría de la alienación), “detritus hegelianos”.

El libro se destina a explicar no sólo que no se necesita el “corte epistemológico” para entender la evolución de Marx, sino que es posible entender el paso de la crítica de la filosofía y la religión a la crítica de la economía política como un desarrollo “natural” dado por la unidad de las prácticas humanas como una totalidad. Lo que implica dar el salto de la crítica del mundo al cambio efectivo del mundo, ayudado en este caso por la “praxis”, elemento clave de la concepción marxista de la historia, de la unidad entre teoría y práctica. Pero nos estamos adelantando hacia las *tesis sobre Feuerbach*.

En la introducción de Renault se indica que “se verá que esta crítica adopta un punto de vista de hecho debido tanto a Feuerbach como a la reformulación del esquema feuerbachiano de la alienación por parte de Hess y a la lectura de Hegel realizada por Bauer... Al cabo de este recorrido, surge, pues, que la cuestión de la alienación atraviesa los *Manuscritos* de 1844 bajo la crítica del trabajo alienado, de la definición del comunismo

como crítica de la alienación y de la interpretación de la fenomenología del espíritu en términos de filosofía de la alienación y de pensamiento alienado” (Renault, 2009: 25-26).

Esto no significa que Marx no haya pasado por distintos “filtros” en su elaboración crítica, según nos comenta Wittmann:

... lo que se juega en los manuscritos de 1844 es, en parte, una transformación radical de la teoría clásica de la alienación por medio de una refundición del concepto de propiedad que se apoya en una conjugación inestable de elementos conceptuales tomados de Hess, que había leído a Feuerbach, y que lleva a reevaluar el sentido de la objetivación y de la apropiación. Asimismo, la crítica de la concepción hegeliana de la alienación presente en el tercer manuscrito es, en gran parte, el preludio de la sagrada familia” (Wittmann, 2009 : 103).

Lo que creemos que también se juega es el paso, *aufheben*, de la teoría de la alienación a una teoría de la revolución, como también la crítica al conocimiento científico desde una nueva ciencia dialéctica, la “ciencia alemana” (Bensaid, 2003).

La filosofía como arma para la revolución: la crítica de Feuerbach a Hegel

La cabeza más hueca y más pobre de los filósofos tenía que ‘llevar a término’ la filosofía proclamando su ausencia de pensamientos como el fin de la filosofía y, con ello, como la entrada triunfal en la vida ‘corpórea’. Su carencia filosófica de pensamientos era ya por si misma el fin de la filosofía, como su lenguaje inefable el fin de todo lenguaje
(Marx, “La ideología alemana”, pág. 482)

Este enfoque no puede ser considerado una *nueva* forma de crítica, esto es, de la realización de la filosofía o de la verdad filosófica como la unidad de la política y la naturaleza (tan criticada en la *Filosofía de la Naturaleza* de Engels), sino como la superación real de la filosofía, que no es otra cosa que la superación de la política y la naturaleza prehistórica del hombre, esto es, el movimiento real que aniquila la contradicción, y no sólo que la “realiza como idea abstracta”. Para decirlo en un ejemplo: la filosofía no puede ser como para Hegel es el Estado: la superación ideal de las contradicciones entre la sociedad civil y la sociedad política (Buée, 2009 : 45), apareciendo como nuevo “término medio”.

No podemos coincidir con Habermas en que “Marx pretende suprimir la filosofía para realizarla” (Habermas, 2008: 64), sino que intenta realizarla para suprimirla. Como decía Feuerbach, la realización de la religión requiere de su negación. La filosofía, explicaba Marx, no es distinta a la religión: sólo revela que la religión se basa en una ilusión. Es por ello que no se puede fundar un nuevo estado de derecho, sino destruir el establecido, o fundar una nueva filosofía, sino realizarla-superarla como forma enajenada de representación del mundo.

Lo que Renault anticipa es que a partir del tercer manuscrito, “Marx privilegia la vertiente positivista de esta crítica (de Feuerbach a Hegel): la antropología humanista y naturalista constituye el fundamento tanto de la crítica de la economía política como de la filosofía hegeliana” (Renault, 2009: 37). No estamos de acuerdo en que se pueda considerar como “positivista”, que sería lo mismo que anular la actividad del sujeto. Lo que

podemos sacar de este esbozo es que la *unidad* de la filosofía feuerbachiana, planteada entre historia y naturaleza, es justamente lo que estimula la crítica de la religión: no hay un *dualismo* entre existencia y trascendencia del hombre, el hombre es una *totalidad*. Por lo tanto, la crítica filosófica no puede quedar en el mundo abstracto, sino que debe ser la transformación revolucionaria del mundo.

De esta manera, es sobre la razón que se basa la “crítica a la modernidad”, y no sobre la separación de una y otra como pretende Habermas. Para Habermas, es en los jóvenes hegelianos y no en Marx donde pervive la crítica más aguda a la modernidad (Habermas, 2008: 65). Contrariamente, Marcuse dice que “ellos (los jóvenes hegelianos) no fueron los que mantuvieron vivo el verdadero contenido de esta filosofía. Por el contrario, las tendencias críticas de la filosofía hegeliana fueron recogidas y continuadas por la teoría social marxista” (Marcuse, 1999: 248). Sin embargo, “la idea de la razón había caído bajo el dominio del progreso técnico” (ídem, 252), como una forma de alienación (“religiosa”) más. Situación real (ya que la ciencia no es en sí liberadora) que no significa caer en el absoluto pesimismo y derrotismo. Porque también permite la constitución de sujetos capaces de dar cuenta de sus determinaciones y de actuar a partir de ese conocimiento. Es aquí donde pensamos que Marx no cae en el positivismo del pensamiento “científico”, sino que intenta superarlo-conservándolo en el pensamiento estratégico (que es el “zhi” para los chinos y el “metis” para los griegos).³ Allí se encuentra la crítica de Marx a Feuerbach, quien “naturaliza” la propia acción emancipadora, en el momento en que se trata de promoverla.

Sobre la superación de la filosofía como práctica revolucionaria, el texto de J-M Buée es esclarecedor:

... la filosofía: al no ser ni simple verdad que sería necesario realizar –es la posición de Bauer y de los partidarios del “partido político teórico”– ni simple figura del pasado que sería necesario abandonar –es la posición del “partido político práctico”–, la filosofía es una y otra a la vez. O, como dice Marx en su lenguaje hegeliano, sólo puede realizarla (*verwirklichen*) suprimiéndola (*aufheben*) y suprimirla realizándola. Lo que equivale a decir que la praxis revolucionaria y la crítica, que es su “arma intelectual”, tienen como objetivo realizar lo que la filosofía se ha limitado a pensar, es decir, a trabajar en la realización de un... mundo de la no-alienación” (Buée, 2009: 51).

Aunque el autor nos advierte sobre una posible “ambivalencia” de Marx en este punto (ídem, 58), que se dedicaría más a conservar la crítica que a volcarla sobre el proceso concreto. Se puede demostrar que la “filosofía” fue claramente superada hacia una “teoría de la revolución”, una praxis que se reapropiara de su objeto para transformarlo, desarrollando un pensamiento estratégico.

Esta revolución que superaría la filosofía (como a la política, economía, etc) porque ya no habría más necesidad de ella, sólo puede conseguirse porque aquellos que piensan se ligan a aquellos que sufren. Esta era la idea “rudimentaria” de Marx acerca de la teoría de la revolución en su parte más importante: la unidad del socialismo (el partido político de la clase obrera) y el movimiento obrero.

En este punto nos introducimos en la cuestión del sujeto: el proletariado. Casi no aparece mencionado en los *Manuscritos* “salvo allí donde le reprocha a la economía política sólo pensar en el proletariado en tanto obrero” (Renault, 2009: 29). Pero ¿por qué no aparece? Una respuesta plausible podría ser la idea que Marx se hacía en ese momento de la propia alienación y de la “ideología” como forma de mistificación real de la realidad (todavía apegado al concepto hegeliano de razón y al concepto de Feuerbach de naturaleza). En este sentido podemos decir que Marx todavía está más preocupado por sepa-

rar lo verdadero de lo falso, esto es, de desarrollar una “conciencia verdadera” (Buée, 2009: 48), que por la forma necesariamente antagónica de las relaciones sociales burguesas.

Por lo pronto, podemos decir que el punto fundamental no sólo fue la crítica de las categorías políticas de Hegel, como hacían los jóvenes hegelianos con el “martillo” de Feuerbach (aunque mantenían todo su esquema teórico incólume), sino la crítica de las categorías filosóficas que posibilitan recuperar un nuevo método (la famosa inversión “revolucionaria” del sistema hegeliano), que permitiría a su vez crear una nueva acción política y distinguir un nuevo sujeto no asimilable que dé cuenta del antagonismo. Lo superador ya no puede ser un “etéreo” *espíritu absoluto* que disimule las contradicciones, sino la supresión revolucionaria del orden social existente.

En un pasaje de la *Crítica de la filosofía del Estado* se representa esta crítica a la lógica hegeliana:

... los extremos reales, precisamente por reales, no pueden ser mediados entre sí. Pero tampoco requieren una mediación, ya que se oponen entre sí. No tienen nada en común ni se requieren mutuamente ni se complementan mutuamente... cuando Hegel trata *generalidad* y *singularidad* –los factores abstractos del silogismo– como antítesis reales, no hace sino señalar el dualismo fundamental de su lógica” (Marx, 2002: 170).

Para Marx la construcción de mediaciones conceptuales implica disimular la contradicción, lo que no permite distinguir la apariencia (que puede adoptar la forma de la diferencia o la identidad) de la esencia. No se puede reconciliar los opuestos, sino superarlos. Para entender ese desarrollo y evolución de Marx son imprescindibles los *Manuscritos* como *punte* que lleva de la teoría dialéctica y su asimilación (la crítica de la filosofía del Estado) a la posibilidad de ver corporizados esos antagonismos en la lucha real.⁴

Marx distingue el objeto de conocimiento del objeto real, que Hegel confundía (transformando lo real en la consecuencia del pensamiento), pero indica que el pensamiento se apropia de lo real reproduciéndolo en el pensamiento, por lo que distingue claramente entre el proceso de exposición y el de investigación (la forma en que lo real es apropiada en el pensamiento y la forma en que esa realidad luego es expresada, que de ser ajustada a la realidad aparece como un “a priori”).

Pero para llegar a este punto es necesario pasar nuevamente a Feuerbach por el tamiz de Hegel y abandonar el “jovenhegelianismo”.

La crítica de Hegel a Feuerbach: el sujeto se rebela

Hasta aquí la lectura de Hegel que hace Feuerbach y que retoma Marx es la del hombre en tanto ser genérico como un sujeto que para realizarse necesita “autoenajenarse” (Angaut, 2009 : 76). Para Angaut allí estaría el secreto de la “ideología” para Marx, como forma de existencia bajo relaciones de producción antagónicas: “la alienación del trabajo no es un modo de existencia particular de la alienación, sino su forma primitiva” (ídem, 76). La alienación en el trabajo es un descubrimiento de Hegel, que Feuerbach y los jóvenes hegelianos no reconocen en su magnitud, mientras sí lo hace Marx. Es por ello que no se puede considerar a los *Manuscritos* como un texto completamente *feuerbachiano* (Althusser) sino un texto en donde Marx ensaya una crítica *hegeliana* de Feuerbach a partir de la categoría de trabajo como autoenajenación.

Angaut describe, correctamente, que no hay “evolucionismo” en el proceso de formación de Marx y su teoría. Por ejemplo, mientras todo el mundo se centra en la superación de Hegel por Feuerbach, y luego la crítica a Feuerbach y así sucesivamente como en una “escalera”, Angaut nos recuerda que Hegel también es crítico de Feuerbach. Lo que el último olvida es la centralidad del trabajo: “no es en la relación intersubjetiva donde se forma el sentido humano, sino en la relación interhumana que está mediatizada por la naturaleza humanizada, es decir, por el trabajo” (ídem, 80). El *trabajo* para Hegel, recordemos, es una relación del hombre con su medio alienante como actividad alienada: alienante porque el producto del trabajo del hombre se le presenta inevitablemente como un elemento extraño y exterior; y alienada porque el producto de ese trabajo no puede satisfacer la necesidad humana o cubrir sus potencialidades (escasez).

Por oposición a este desarrollo más concreto de Hegel, Feuerbach defiende la “comunidad afectiva” y no la comunidad real. En esto se diferencia el “humanismo feuerbachiano” que tanto se lo confunde con el pensamiento de Marx en este período. Diferencia necesaria de hacer, para lo que el aporte de Hegel (luego recogido como “el punto de vista de la economía política”) es invaluable.

El riesgo del planteo de la alienación del trabajo como forma primitiva consta en que por un lado se ontologiza la alienación, borrando las formas de organización sociales del trabajo directo, y por otro lado se puede caer en la visión de las distintas “esferas” de alienación, tomando al trabajo como una esfera más, y no como el vínculo humano fundamental de producción y reproducción de la vida material, donde el hombre se objetiva como ser social y natural que es. Esto nos dispara a la pregunta por el ser, la conciencia y la esencia humana, ya lejos de los velos humanistas de Feuerbach y de la *eternización* de la alienación del trabajo de Hegel.

Como queda demostrado, Marx nunca abandona a Hegel, ni siquiera cuando reconoce que ha sido “superado” por Feuerbach. Nunca lo abandona, ni siquiera cuando emprende la crítica a la economía política (que es desde donde surge el sistema hegeliano). Esto no indica la recaída idealista de Marx, sino la recuperación del carácter material del pensamiento de Hegel (situación cuya incompreensión es “sintomática” en Althusser). Hegel no es un capricho de Marx, ni su lado “humanista” o su lado “anti-científico”, sino todo lo contrario. Marx necesita a Hegel para explicar desde la ley del valor, superando a Smith; los precios de producción, superando a Ricardo; las leyes de acumulación y movimiento; hasta para explicar el derrumbe del sistema capitalista (Dunayevskaya, 2010: 198).

La propiedad privada

La propiedad privada es solamente la expresión sensible del hecho de que el hombre se convierte a la vez en objetivo (gegenständlich) para sí y al mismo tiempo, aún más, se convierte para sí en un objeto extraño e inhumano
(Marx, “Manuscritos de 1844”).

El debate en el libro parece no poder desprenderse de las visiones y lecturas “humanistas” y “naturalistas”, feuerbachianas, de Marx. Fischbach explica la relación de Marx con la categoría de propiedad privada. Discusión que se enmarca en la crítica del “comunismo real” de la época de Marx. El “comunismo bruto” dirige sus naves contra la propiedad

privada, se contenta con oponerle la “propiedad pública”, la estatización, la normativización, la distribución, la igualación abstracta, etc. No se da cuenta de que mientras exista la tendencia de la sociedad burguesa a corregir los desajustes que produce la propiedad privada, el orden burgués cederá ante el *estatismo*. Esto se analizará como la crítica a la “dinámica de la posesión”.

De la misma manera, el *marxismo humanista* se conforma con el carácter positivo de la propiedad privada que sería el “ser” bajo las condiciones de enajenación (objetivación), por oposición al “tener” (posesión) que expresa el carácter negativo de la propiedad privada. Fischbach indica que la filosofía de la acción *fichteana* recupera la posibilidad que los hombres se realicen, se objetiven y se expresen en los objetos que producen, a partir de una “concepción no posesiva de la propiedad”. Este sería el principio organizador del pensamiento de Marx, y de hecho ciertos pasajes en los *Manuscritos* parecen confirmarlo: “El comunismo es entendido, en tanto abolición positiva de la propiedad privada, como alienación del hombre, como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre” (Renault, 2009: 154). Pero, como vemos, *el problema no tiene que ver con la propiedad del producto del trabajo sino con la pérdida de la propia objetividad del trabajador en él*. Es de allí que surgen las formas enajenadas, las clases, el estado, la propiedad, el partido, etc. Y es a partir de su desarrollo (necesidad) que podrán ser abolidas. Sólo si la manera de producir la vida social se realiza a partir de la acción conciente de los productores directos.

Aquí hay jerarquías que comienzan a tener mucha importancia para Marx, en su trabajo de desprenderse del “lenguaje” y de la “tradición” filosófica y socialista anterior. Tradición “práctica” que reducía el problema de la propiedad y las relaciones sociales, a la acción formal (una especie de “socialismo práctico”).

Entonces, la apuesta *fichteana* sería la versión utópica del “comunismo bruto”. Es la manifestación del derecho radical, no la supresión del mismo: “La propiedad es, pues, la expresión de un derecho a la actividad y no de un derecho sobre las cosas” (Fischbach, 2009 : 92). Esto y decir que la tierra es de quien la trabaja es lo mismo (esto es, la negación del proyecto marxista).

Aunque la afirmación “positiva” de una propiedad no-posesiva suena atrayente, sobre todo para justificar a los liberales con políticas keynesianas, Marx respondería, incluso en este período, que la libertad que puede emanar de la propiedad no-posesiva sería una forma de alienación.

Fischbach explica, a mi entender de una manera mecanicista, el proceso según el cual “el segundo comunismo tiene como tarea realizar, luego de que el primer comunismo lleve a su término la realización de la esencia negativa, es decir, posesiva de la propiedad privada” (ídem, 86). La realización de la propiedad privada no es el “materialismo abstracto” que Marx criticaba en Hegel (Marx, 2002: 171). No puede haber reapropiación del ser genérico humano si no hay reapropiación del objeto por el sujeto, pero esta reapropiación es imposible sin la perspectiva estratégica de la realización del ser social del hombre, la revolución socialista y la expropiación de los expropiadores. Que no puede identificarse con una “fase” estatal, sino con la supresión del Estado, la propiedad (pose-siva o no posesiva) y las clases sociales (Lenin, *El estado y la revolución*). De otra manera entraríamos en una contradicción de la concepción de Marx del hombre: humanizar la naturaleza y naturalizar la humanidad.

No está claro cómo este proyecto se separaría de la utopía proudhoniana (cuyos elementos de crítica ya se prefiguran en este período), de llegar a la asociación de los indivi-

duos libres (que comparten la idea de propiedad no posesiva) dejando incólume al capital. En este planteo no sería necesario hacer una revolución, como tampoco dejar de producir mercancías, para poner en pie una propiedad no-posesiva. Este proyecto no se apartaría, salvo en el carácter de la propiedad, del proyecto del comunismo “bruto” (propiedad posesiva que iguala a propiedad colectiva), esto es, apelaría a la formación de un *comunismo liberal* (uso colectivo), o al ya conocido “socialismo de mercado”. Aquí se encuentra uno de los tramos más débiles del libro. Al confundir socialización con estatización, y posesión con uso, se arriba a una especie de “democracia de bienes”, con un gran arraigo en el idealizado y perimido “estado de bienestar”.

Naturaleza, historia y revolución

Las lecturas que Marx hace de Feuerbach le sirven para entender al hombre como un producto de su “naturaleza social”, como parte de la naturaleza. Y la lectura que hace de Hegel, para distinguir aspectos del desarrollo del hombre, del desarrollo de la naturaleza, esto es, entender que son los hombres mismos los que hacen la historia (Lukacs, 1970: 523).

Stephane Haber despliega las relaciones del trabajo alienado y la naturaleza, del sujeto y las condiciones naturales de su realización. La riqueza como esencia humana no se encuentra en el trabajo humano, según versa la “economía política”, o en el trabajo asalariado, según explica el marxismo mecanicista, sino en el trabajo en general. Marx nos explica que el trabajo asalariado es la enajenación de la propia sustancia objetiva del hombre, del ser social objetivo del hombre. Presenta el proceso que lleva a Marx a oponer una visión “industrialista” (primer manuscrito), a una posición “naturalista” (tercer manuscrito). Haber (influenciado por Habermas) descarta la posibilidad de identificar la sociedad con la naturaleza. Todo sería simplemente una forma de “instrumentalismo”, esto es, de reemplazo de una mediación por otra:

Marx demuestra ante todo que uno de los aspectos de la miseria obrera se puede definir sobre una base ética (sic): una vez más implica la instauración de una relación puramente instrumental con el otro, dicho de otra manera, la sustitución de la competencia por la solidaridad (Haber, 2009: 151).

En realidad, como vimos arriba, Marx no propone una nueva “mediación”, sino la sustitución de toda mediación, que implicaría la superación del “instrumentalismo” capitalista, y de la versión “bruta” de la identificación entre naturaleza e historia (personificada por el estalinismo). Haber no hace más que retomar la crítica frankfurtiana a la no-identidad entre la naturaleza y la sociedad (2009: 158). De esta manera, “la argumentación naturalista se malogra, puesto que la aprehensión de la naturaleza parece resolverse en un pensamiento de la *naturaleza humana*” (ídem, 151), lo que significaría que Marx “interpreta la superación de la alienación como la *reafirmación de la Naturaleza* y no como el triunfo del Sujeto” (ídem, 155). Donde se “inserta” el *sujeto* es en la misma relación entre naturaleza y sociedad, entre naturaleza y producción, al hablar de naturaleza como industria, Marx está haciendo de la sustancia del sujeto tanto el “punto de partida como el objeto del conocimiento”. El sujeto activa sus potencias naturales bajo las condiciones que crea como historia. Es en su “naturaleza” en la que los sujetos concretos cobran entidad, donde las contradicciones se manifiestan, y es por ello que Marx no convierte a la naturaleza en una entidad abstracta o diferenciada del hombre. Es lo que lleva a Marx a decir que “la historia es la verdadera historia natural del hombre”. El pro-

blema es que Haber llega hasta el extremo de la naturaleza, pero se olvida de desandar ese camino hasta el propio sujeto y su producción material. Así, se le “aparece” un sujeto todavía escindido de la naturaleza, y una naturaleza que triunfa sobre el sujeto.

En todo caso, parafraseando al propio Marx, *no habría que criticarlo por describir la esencia de la naturaleza humana tal y como es, sino por hacer pasar lo que es por la esencia de la naturaleza humana*. Lo esencial de esta evolución de Marx es no caer en el idealismo abstracto de Hegel, ni en el humanismo abstracto de Feuerbach, para descubrir la verdadera potencia del sujeto, el trabajo en general, y su personificación política superadora, la clase obrera. Al establecer como objeto de conocimiento el cambio, la esencia de las cosas se desarrolla en la temporalidad. No hay otra densidad del ser que la del tiempo y la materia. No hay realidades ocultas, ni verdades permanentes; hay objetos cuya realidad es el devenir. Por lo que aprehender esa realidad no es remontarse a los conceptos, arribar a verdades fijas, sino, por el contrario, desarrollar los procesos concretos en su despliegue temporal. Es en esta tensión permanente y determinación dialéctica entre la naturaleza (objetividad) y la historia (subjetividad), que se puede desplegar una teoría del derrumbe o superación revolucionaria del capitalismo.

Notas

1 Althusser, influenciado por la lingüística, habla sobre las “lecturas” de *El Capital* y sus múltiples “discursos” (materialismo aleatorio), antecediendo muchos de los tópicos posmodernos de autores como Laclau o Derrida

2 El tercer ensayo elabora la relación entre Marx y Feuerbach a partir de la cuestión del método hegeliano. La superación de este método, implica reconocer primero que lo que Feuerbach hace es utilizar el método hegeliano y “bajarlo” hacia la realidad de las cosas. Tomado esto como base por Hess (Angaut, 2009 : 64), para reemplazar en la crítica, a Dios por el Dinero, para explicar no ya la alienación religiosa, sino al propio hombre alienado. Lo que Marx critica es que de esta manera Feuerbach sigue explicando el mundo terrenal a partir de la crítica del mundo celestial, cuando lo que hay que hacer es partir del mundo terrenal para llegar al celestial. Feuerbach invierte la dialéctica hegeliana, lo que le permite poner como comienzo la naturaleza sensible y hacer de la conciencia el predicado y del mundo material el sujeto (el ser determina la conciencia) (ídem, 72-72). Pero nuevamente Marx debe corregir el eje de selección de Feuerbach, para deshacerse de la tesis de la alienación religiosa (ídem, 75). Esta “inversión de la inversión” es lo que luego le permite ir de lo abstracto a lo concreto, porque ya descubrió que la alienación se basa menos en “lógicas” o dinámicas políticas, sociales, o económicas, que en relaciones sociales.

3 J.P. Vernant y M. Detienne (1978) *Les Ruses de l'intelligence, la metis des Grecs*, Paris: Flammarion.

4 “Puente” que lo llevaría a Marx a diferenciar, por ejemplo, entre la manera separada en que capital y trabajo aparecen y la unidad que los relaciona. De aquí la importancia que el método adquiere en el pensamiento de Marx: su método es concreto porque no se pregunta por el devenir abstracto de las categorías, sino por la relación concreta que adquieren las formas en la realidad.

Referencias

- Althusser, Louis y Balibar, Étienne (2004) *Para leer El Capital*, México.: Siglo XXI.
- Angaut, Jean-Christophe (2009), « ¿Un Marx feuerbachiano? », en Emmanuel Renault (dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Autin, Gautier (2009), « Religión y economía », en Emmanuel Renault (dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bensaid, Daniel (2003) *Marx Intempestivo*, Buenos Aires: Herramienta.
- Buée, Jean-Michel (2009), « Las críticas a Hegel entre 1843 y 1845 », en Emmanuel Renault (dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cornu, Auguste (1965) *Carlos Marx y Federico Engels, del idealismo al materialismo histórico*, Buenos Aires: Platina Stilcograf.
- D'Hondt, Jacques (1972) *De Hegel a Marx*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Dunayevskaya, Raya (2010) *El poder de la negatividad*, Buenos Aires: Biblos.
- Fischbach, Franck (2009), « ‘Posesión’ versus ‘expresión’ » en Emmanuel Renault (dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fromm, Erich y otros (1966) *Humanismo socialista*, Buenos Aires: Paidós.
- Haber, Stéphane (2009), « ‘El cumplido naturalismo del hombre’: trabajo alienado y naturaleza » en Emmanuel Renault (dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Habermas, Jürgen (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Katz.
- Hyppolite, Jean (1965) *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris: Marcel Rivière.
- Korsch, Karl (2004) *Karl Marx*, Madrid: ABC.
- Lenin, V. I. (1974) *Cuadernos Filosóficos*, Madrid: Ayuso.
- Lukacs, Georg, (1970) *El joven Hegel*, Barcelona: Grijalbo.
- Marcuse, Herbert (1999) *Razón y revolución*, Barcelona: Altaya.

- Marx, Carlos (2002) *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Mehring, Franz (1943) *Carlos Marx, el fundador del socialismo científico*, Buenos Aires: Claridad.
- Mc Lellan, David (1971) *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona: Martínez Roca.
- Ollman, Bertell (1996) *Alienation*, Cambridge University Press.
- Rees, John (1998) *The Algebra of Revolution*, New York: Routledge.
- Renault, Emmanuel (2009) 'Introducción', en *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Wittmann, David (2009) « Las fuentes del concepto de alienación » en Emmanuel Renault (dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.